Un lector de Maquiavelo en la tratadística ibérica de finales del siglo XVI: Bartolomeu Filipe

Juan Manuel Forte Monge
Universidad Complutense Madrid
jmforte@filos.ucm.es

Abstract

El artículo se divide en tres momentos diferenciados. En primer lugar, se describe el marco conceptual genérico desde el que puede entenderse la relativamente escasa difusión de la obra de Maquiavelo en la España a partir del último tercio del siglo XVI. En segundo lugar, se analiza lo que en cierto sentido puede proponerse como una excepción (hay sin duda alguna más) a este cuadro general. En concreto, se examina el *Tractado del Consejo y de los Consejeros de los Príncipes* de Bartolomeu Filipe, probablemente el texto que presenta una apropiación más extensa y menos polémica de los *Discursos* de Maquiavelo. Se intenta, por último, ofrecer algunas consideraciones que ayudan a explicar la anomalía que supone esta actitud respecto al el autor florentino.

Palabras clave: Bartolomeu Filipe, Maquiavelismo, Antimaquiavelismo, *Tractado del Consejo y de los Consejeros de los Príncipes*, Sucesión del Reino de Portugal, Inquisición.

Abstract

This article is divided into three different sections. Firstly, a description is given of the general conceptual framework from which the relatively scarce diffusion of the work of Machiavelli in the Spain of the last third of the XVI century can be understood. Secondly, what to a certain extent could be presented as an exception to this general framework (there is surely some other) is analysed. I refer to the *Tractado del Consejo* by Bartolomeu Filipe, probably the text that, in the Spain of this period, presents a wider and less controversial approach towards *The Discourses* of Machiavelli. Thirdly, an attempt is made to provide some considerations that help to explain this anomaly in the use of Machiavelli.

Key words: Bartolomeu Filipe, Machiavellianism, Anti-Machiavellianism, *Tractado del Consejo y de los Consejeros de los Príncipes,* Heir to the Kingdom of Portugal, Inquisition.

VISIT…

I

Con frecuencia se ha señalado que estudiar el rastro del pensamiento de Maquiavelo en la España de entre mediados del siglo XVI y el primer tercio del XVII se salda con una cierta sensación de vacío, al menos, si se compara con otros países intelectualmente pujantes de la Europa del momento, en particular, con Francia, Inglaterra o los Países Bajos. Cualquier visión panorámica del periodo obliga a asumir como aparentemente cierta tal observación, y tratar de ofrecer algunas razones que expliquen esta aparente o efectiva ausencia. Alguna vez he expresado mi convicción de que la ausencia no fue meramente aparente, y aquí sólo quisiera ampliar y detallar la explicación que ya dábamos de esta ausencia.[1] Si la tuviéramos que resumir en una sola frase, diría más o menos lo siguiente: paulatinamente, los intérpretes españoles identificaron en la obra del florentino un fuerte componente anticristiano, pagano y republicano, componentes estrechamente relacionados y que eran incompatibles e inutilizables en el contexto de la España de la época, cuya estructura política, no hace falta insistir en ello, era monárquica-imperial y cuyo discurso de legitimación dominante estaba esencialmente ligado al catolicismo cristiano.

Quizá el hecho de que se tradujeran en primer lugar los *Discursos* antes que *El Príncipe*, determinó el destino de esta relativa incompatibilidad. Permítaseme describir, casi a vuelapluma, lo que considero que fueron los aspectos destinados a no comprenderse en la España posterior al Concilio de Trento (1545-1563). En primer término, estaba la tendencia de Maquiavelo a criticar la monarquía y la cultura monárquica, hasta el punto de identificar monarquía, servilismo y corrupción. En este sentido, el llamado republicanismo de Maquiavelo[2] tenía una dimensión particularmente polémica y negativa contra las monarquías, y que se extendía por cierto a la crítica de repúblicas de carácter oligárquico y cerrado (Venecia) o mal constituidas (Florencia). Por otro lado, también los restos de los estamentos feudal y nobiliario (con tanta presencia aun en la España de Siglo de Oro) fueron el blanco de las críticas de Maquiavelo, que los considera factores esenciales, junto con la excesiva desigualdad jurídica y económica,[3] de la cultura de la corrupción y la debilidad política. Y a esto habría que añadir sin duda lo más importante: lo que muchos

1. Una ausencia reflejada en la escasez comparativa de traducciones en la España del momento. H. Puigdomènech ha abordado cuidadosamente esta cuestión, decantándose por la tesis de la «ausencia aparente», toda vez que Maquiavelo habría sido leído abundantemente en toscano. La escasez de traducciones se explicaría así por la gran familiaridad de los tratadistas e intelectuales españoles con la lengua del florentino (cfr. Helena PUIGDOMÈNECH, *Maquiavelo en España: presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid: FUE, 1988, p. 81 y s.).
2. El núcleo de este republicanismo viene expresado en *Discursos* II, 2 (con *Discursos* me refiero a partir de aquí a los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*) y también en otros lugares de los *Discursos* (I, 2, 4, 6, 16; III, 9, etc.) y del *Del Arte de la guerra*, II, 332. La paginación de esta última remite a la edición de Martelli, en N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, ed. de Mario MARTELLI, Florencia: Sansoni, 1971.
3. Por ejemplo, en *Discursos* I, 17, 55, etc.

lectores europeos entendieron, y seguramente no sin algo o mucho de razón, como una crítica sin precedentes a la cultura y la moral cristiana[4] y, por añadidura, a la Iglesia romana.[5] Crítica que, por lo demás, se enlazaba con la denuncia de esa cultura de la servidumbre de la que hemos hablado. No creo necesario subrayar el hecho obvio de que estos elementos se presentaban como inaceptables o inservibles para el grueso de la tratadística política España del Siglo de Oro, excepto en el sentido de servir de blanco de ataque con el que identificar discursos políticos antagónicos.

Por otro lado, la parte más reutilizable del pensamiento maquiaveliano (esto es, ese *arte dello stato* entendido como conjunto de conocimientos interconectados y dirigidos a la conservación y ampliación de los órdenes políticos) incluía ciertos riesgos que lo hacían sospechoso, riesgos por cierto compartidos con ciertas versiones radicales del tacitismo. Lo que quiero decir es que esos mismos conocimientos y estrategias «neutrales» podían dirigirse igualmente, como sucede a veces expresamente en la obra de Maquiavelo, no sólo hacia la conservación y consolidación de un estado ya construido, sino más bien hacia la innovación política; pero quien dice innovación, dice la destrucción y subversión del orden político y social existente. Dicho de otra manera, la voluntad maquiaveliana de realismo y de autonomía de la racionalidad política, tendía en cierta medida a despojar al orden político de sus anclajes éticos y metafísicos, de manera que el estado se convertía en una cuestión puramente existencial, histórica, un ente desnudo sin más sentido que el de su propia afirmación, dotada sin duda de cierto fundamento natural y práctico, pero, al fin y al cabo, cifrada en una naturaleza sin consistencia teológica o metafísica y que se reducía a mera epifanía histórica o natural. Es así que si el republicanismo burgués y la crítica del cristianismo y la Iglesia, presente en los *Discursos*, se fueron haciendo incomprensibles para la perspectiva española, el espíritu autoafirmativo y creativo de *El Príncipe* implicaba un riesgo de vaciamiento de los fundamentos metafísicos y teológicos de la política: vaciamiento no menos perturbador que la plenitud pagana y republicana difundida en los *Discursos*.

Sabemos de sobra que a lo largo del XVI y principios del XVII, los políticos e intelectuales españoles leyeron a Maquiavelo de primera mano, a menudo utilizando aquella parte recuperable y operativa de su pensamiento. Ahora bien, mi tesis es que progresivamente esta actitud fue cediendo ante otra mucho más explícita y consciente de incomprensión o rechazo de los riesgos y extremos aparentes o efectivos de sus textos; extremos no sólo blasfemos, sino, desde la perspectiva del contexto español, erróneos e insensatos. Estos riesgos, en mi opinión, son más que suficientes para explicar la progresiva falta de afinidad electiva entre la mayor parte del pensamiento español y el pensamiento del florentino, sin necesidad, por otro lado, de caer en las deformaciones o exageraciones de los anti-maquiavelistas patrios y extranjeros. Por todo ello, los

4. Así en *Discursos* II, 2; *Del Arte de la guerra*, II, 332.
5. *Discursos*, I, 12; *Historia de Florencia*, I, 9, 23.

intentos de traducir, difundir o salvar ciertas partes del pensamiento de Maquiavelo, como en los casos de los que efectivamente tenemos constancia,[6] estaban en general destinados al fracaso: y no tanto por la mera eficacia represora de la censura y la Inquisición, sino por una sincera esencial falta de sintonía conceptual. Quizás una información puramente circunstancial sirva para ilustrar esta situación. El catálogo de «Librería rica» de Felipe II (germen de la posterior Real Biblioteca del Escorial) arroja un dato curioso: en 1547 (todavía en tiempos de Carlos V), entraron en la biblioteca cuatro volúmenes de diversas ediciones de obras de Maquiavelo en italiano.[7] Este entusiasmo inicial de los Austria (recuérdese asimismo la traducción de los *Discursos* de Ottavanti) parece enfriarse rápidamente tras el Concilio Tridentino y la denuncia cristiana y moral de sus obras. En el catálogo (1638) de la Biblioteca Real de Felipe IV Maquiavelo ha desaparecido por completo de la sección de «Gobierno y Estado»; en éste, sin embargo, podemos encontrar, junto a los Botero, Lipsio los Ribadeneyra o los Mariana, otros autores y obras prohibidas o sospechosas como *Los seis libros de la república*, de Bodin, o la *Utopía* de Moro. Maquiavelo, en cambio, brilla por su ausencia.[8]

Desde luego, no se trata aquí de negar la pluralidad de voces[9] de la tradición política española durante los siglos XVI y XVII. Se trata simplemente de sostener que, esa pluralidad no podía hacerse cargo de ciertos aspectos de la obra de Maquiavelo, aspectos, por lo demás, que los autores españoles consideraron esenciales e ineludibles. Además, Maquiavelo no sólo era un lastre incomprensible entre los teóricos del catolicismo imperial, tampoco halló eco su pensamiento entre los opositores al discurso imperial y absolutista, instalados fundamentalmente en el pacifismo cristiano, en el derecho natural escolástico y aristotélico o en el municipalismo medieval.

Claro es también, ya lo he señalado, que seguía habiendo en Maquiavelo ciertos elementos que podían ser útiles a la teoría y praxis política española. No sólo en *El Príncipe* y en *Del Arte de la Guerra*, sino también en los *Discursos* podían hallarse toda una serie de análisis y preceptos más o menos gené-

6. Cfr. Helena PUIGDOMÈNECH, *op. cit.*, p. 59 y s.
7. Cfr. José Luis GONZALO, *La «Librería rica»* de Felipe II, San Lorenzo del Escorial: «Escorial-Mª Cristina», Servicio de Publicaciones, 1997, p. 554-555.
8. Cfr. Fernando MENDOZA, *El libro y el cetro. La Biblioteca de Felipe IV en la Torre Alta del Alcázar de Madrid*, Salamanca: Inst. de Historia del Libro y de la Lectura, 2005, p. 115, 366-76.
9. Una pluralidad bien expuesta y subrayada por el estudio de Ronald W. TRUMAN, *Spanish treatises on Government, Society and Religion in the Time of Philip II*, Leiden, Brill, p. 360. En un artículo reciente, Xavier Pujol ha destacado la riqueza discursiva y terminológica en torno a tradiciones de raigambre aristotélica «republicana» y «municipalista», y, en general, en relación a los intentos de contrarrestar las tendencias regalistas y absolutistas de la monarquía de los Austrias (cfr. Xavier GIL PUJOL, «Concepto y práctica de república en la España Moderna. Las tradiciones castellana catalano-aragonesa», *Estudis*, n. 34, 2008, p. 111-1148). Hay que decir, no obstante, que a diferencia del «libertinismo erudito» francés, o del republicanismo holandés y anglosajón, ninguna de estas tradiciones llegó a cruzarse o dialogar con el pensamiento de Maquiavelo.

ricos sobre el estado, el poder o la guerra que no podían desdeñarse. Es más, en los mismos *Discursos* hay un buen número de análisis específicamente al servicio del fortalecimiento de los intereses monárquicos, imperiales, etc. Son este tipo de consideraciones a lo que muchas veces se ha querido designar con el rótulo de maquiavelismo, y que sin duda habían penetrado lentamente en el pensamiento político europeo y también en el español. Consideraciones que se presentaban sobre todo de forma preceptista y genérica, formas que permitían un uso más o menos adiafórico y estratégico de tales consideraciones. Me refiero a todas esas consideraciones y preceptos pragmáticos,[10] entre los que podríamos incluir, por ejemplo, la economía de la violencia y la crueldad; o la distinción epistemológica entre realidad efectiva y apariencias; la mirada teatralizadora de la política ligada al arte de la simulación y disimulación; la tensión y dialéctica entre lo honesto y lo útil; y, en fin, como ya insistió Rafael del Águila, todo aquello que pudiéramos incluir en un modelo estratégico dirigido al éxito de la acción política,[11] etc.

Con todo, lo cierto es que estos nudos conceptuales de estirpe maquiaveliana se fueron propagando y destilando (y también transformando) por canales que no incluían los inconvenientes que la obra del florentino implicaba. Por ello mismo, no parece desatinado afirmar que el maquiavelismo en España fue en general una tentativa de alternativa a Maquiavelo, como lo fue la razón de estado *more christiano* y *more catholico* (a lo Botero,[12] a lo Clapmarius, o a lo Justo Lipsio). En último término, incluso esa nebulosa de pragmatismo político que se ha venido llamando tacitismo[13] (Arias Montano, Eugenio Carbona, Antonio de Herrera, Juan Alfonso de la Encina, Álamos de

10. Frente a la línea de Maravall o Bleznick que subrayan la relación directa entre Maquiavelo y el pragmatismo de los autores españoles, autores como Bireley o Corbett han insistido, creemos que no sin razón, en que ese pragmatismo les llegó más bien a través de estos autores católicos. Cfr. Theodore G. CORBETT, «The Cult of Lipsius: A Leading Source of Early Modern Spanish Statecraft», *Journal of the History of Ideas*, 36/1 [1975], p. 139-152, aquí, p. 139-140. Robert BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill: U. Carolina Press, 1990, p. IX.
11. Cfr. Rafael del ÁGUILA, «Maquiavelismo: el modelo de la estrategia en Maquiavelo», en Juan Manuel FORTE y Pablo ÁLVAREZ (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimaquiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
12. Hacia el final del siglo XVI, Botero se convirtió sin duda en el autor más influyente en la teorización de la razón de estado en España. Sobre su impacto e importancia, véanse al respecto dos esclarecedores trabajos: Xavier GIL PUJOL, «*Las fuerzas del Rey. La generación que Leyó a Botero*», en Mario RIZZO, José Javier RUIZ y Gaetano SABATINI (eds.), *Le forze del Principe, Actas del Seminario Internacional Pavía, 22-24 de septiembre del 2000*, Murcia: Universidad de Murcia, 2004, p. 971-1022; y Montserrat CASAS, «Recepción e influencia de las *Relaciones universales* de Giovanni Botero en España» en María de las Nieves MUÑIZ (ed.), *Traduzione della letteratura italiana in Spagna (1300-1939)*, Florencia: Franco Cesati, 2007, p. 411-427.
13. Sobre la recepción de Tácito en España, véase el trabajo de Beatriz A. MARTÍNEZ, *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de* recepcio, Valladolid: Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1992. En el texto de Martínez destaca todo un capítulo en el que se describe la poderosa influencia de Lipsio en España en relación a la difusión de Tácito y el neoestoicismo (cfr. p. 125-155).

Barrientos) y carente de todo compromiso confesional, asumió por lo general las vestes de un maquiavelismo templado y sin excesos, esto es, transfigurado y, en realidad, redefinido.

II

Aceptado este marco general que explicaría el relativo poco éxito de Maquiavelo en España, cabe dar cuenta de aquello que aparece, al menos en principio, como excepción al cuadro que acabamos de presentar. En concreto, quisiera examinar al menos un caso que presenta rasgos anómalos. Se trata del *Tractado del consejo*[14] (Coimbra, 1584), obra del portugués Bartolomeu Filipe. La singularidad de esta obra salta a la vista nada más ojear sus primeras páginas. En el *Tractado del consejo* se cita a Maquiavelo explícitamente y su nombre aparece, junto con el de otros autores incluidos en el Índice (como Erasmo, Pietro Bembo, etc.), en el catálogo de autoridades que se halla al principio del libro. Además, Filipe cita expresamente los *Discursos* y la *Historia de Florencia* al margen del texto, como referencias de autoridad. Otros datos, que tienen que ver con la fortuna material del texto, nos ponen sobre la pista de que podríamos estar en efecto ante una obra singular: por ejemplo, el hecho de que el *Tractado del consejo* fuera reeditado por John Wolfe (que imprimió también una traducción) conocido editor de Maquiavelo en Inglaterra.[15]

Lo más curioso de este autor portugués que se decide a escribir un tratado en español y cuyas datos biográficos son escasos,[16] es el hecho de que estamos fundamentalmente ante un erudito jurista y profesor en Derecho canónico. Por ello mismo, la pregunta es obligada. Bartolomeu Filipe no podía ignorar las prohibiciones inquisitoriales en torno al nombre de Maquiavelo y, por tanto,

14. El título completo sería el siguiente: *Tractado del conseio y delos consejeros delos Principes. Compuesto por el Doctor Bartolome Felippe: dirigido al muy alto y serenisimo señor Cardenal Alberto Legado y Archiduque Daustria*, Coimbra: Antonio de Mariz, 1584. Me gustaría agradecer públicamente a los profesores Martim de Albuquerque y Enzo Baldini sus indicaciones historiográficas y bibliográficas, sin las cuales esta segunda parte de mi texto no habría sido posible.
15. John Wolfe edita el texto de Bartolomeu Filipe bajo uno de sus seudónimos habituales (Vincenzo del Pernetto) y con lugar de edición falso (Turín, en lugar de Londres): Bartholomeu FILIPPE, *Tractado del conseio y delos consieros de los principes*… Impresso en casa de Gio: uincenzo del Pernetto [i.e. J. Wolfe], Turino [i.e. London], 1589. Wolfe además editó una traducción del tratado, realizada por su amigo John Thorius: *The counseller: a treatise of counsels and counsellers of princes, written in Spanish by Bartholomew Phillip, Doctor of the ciuill and cannon lawe*. Englished by I.T. graduate in Oxford, 1589. Sobre las ediciones de Wolf, cfr. Anglo SIDNEY, *Machiavelli. The First Century. Studies in Enthusiasm, Hostility and Irrelevance*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 174-176. El libro tuvo también una traducción al italiano: *Trattato del Conseglio, et De' Conseglieri De' Prencipi*..., tradotto per il Rev. D. Givlio Cesare Valentino… Venetia: Compagnia Minima, 1599.
16. Datos que proceden fundamentalmente de la *Bibliotheca Lusitana* de Barbosa Machado y de la propia introducción dedicatoria de Bartolomeu que se halla en el *Tractado del Consejo*. Podrían resumirse así: nacido en Lisboa (¿1490?), cursó estudios de derecho canónico en Salamanca y se doctoró en Coimbra en Derecho pontificio (1538), obteniendo una «catedrilla» en la misma ciudad (1539). Posteriormente obtuvo la Cátedra de Vísperas

es extraño que el *Tratado del Consejo* mencionara en su tabla de autoridades a un Maquiavelo prohibido en el *Index librorum prohibitorum* de Roma (1559, 1564), en el *Índice* de España (1583) y en los de la misma Portugal (1561, 1581).[17] Tampoco está claro cómo una obra así pudo superar la censura inquisitorial. Son preguntas que quizá no admiten respuestas seguras y sobre las que volveremos al final de nuestro escrito.

Permítaseme ahora trazar un perfil del *Tractado del Consejo* y de las relaciones de éste con la obra de Maquiavelo.

El texto de Bartolomeu Filipe comienza con una declaración de cristianismo confeso y comprometido que encontramos en tantos tratados políticos de finales del siglo XVI español. Se nos dice, por ejemplo, que el consejo es en primer término «un don del espíritu santo» y uno de los siete ojos edificados sobre la piedra de Cristo (*TC*, I, 2)[18]. En esta misma línea, el jurista portugués hablará más adelante de la necesidad de atender a los medios y fines del consejo y las consultas, estableciendo que si consta que los medios no son lícitos y honestos y los fines no buscan «la honra, y gloria de Dios, la edificación de la Santa Iglesia católica y el provecho espiritual del proximo», entonces, no es de Dios el consejo, sino que «voz del demonio es» (*TC*, V, 2). En otro pasaje, se afirma que «…los que aconsejan bien y fielmente, son ministros de Dios, y les haze Dios merced, en esta vida y en la otra. Assi, los que aconsejan con malicia, y engaño, son ministros del demonio, y los castiga Dios en esta vida, y en la otra[19]…»

(1554). Según Machado, murió en la misma Coimbra, a la edad de 110 años (¡sic!). (Diogo BARBOSA MACHADO, *Biblioteca Lusitana*, Coimbra: Aut. Isid da Fauce, 1741-1759, vol. I, p. 461-462). Estas noticias son completadas y corregidas por Joaquim Veríssimo, que señala que en Salamanca fue discípulo de Azpilcueta Navarro, que tuvo entre sus amistades al célebre Jerónimo Cardoso y a Rodrigo Sanches, y que en algún momento debió de impartir lecciones en Lisboa. Veríssimo indica que la fecha de nacimiento debe ser un error (sería insólito que hubiera iniciado sus estudios en Salamanca con más de 40 años), como lo serían esos presuntos 110 años de duración de su vida (Cfr. Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO, *Portugueses no Estudo de Salamanca (1250-1550)*, Coimbra: Imprensa de Coimbra, p. 284-285).

17. De hecho, la prohibición en el Índice portugués de 1581 esta reelaborada *ad hoc* y dirigida a neutralizar la traducción española de los *Discursos*, esa que precisamente maneja Filipe: «Discursos de Machavello, em qualquer lingoa» (cfr. *Index des Livres Interdits*, IV: *Index de l'Inquisition Portugaise*, ed. dir. por J. M. De BUJANDA, Québec: Ed. de la Université de Sherbrooke, 1995, p. 476. El hecho de que Filipe no recibiera el permiso para publicar sus obras en España es indicativo de que aunque ciertamente los tribunales de la censura no se preocupaban especialmente de perseguir o castigar la literatura científica y política (cfr. H. KAMEN, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona: Crítica, 1999, p. 104-135) ejercían su poder formal e informal para silenciar determinadas doctrinas y actitudes.

18. Para mayor comodidad abrevio el título de la obra (*TC*) y cito a continuación por discurso y parágrafo. No he apreciado ninguna disparidad textual entre la edición de 1583 y la de Wolfe de 1589 (excepto en las notas al margen). Esta última respeta con exactitud la división en libros y parágrafos, introduciendo, eso sí, numerosas variaciones en la puntuación y corrigiendo además muchas erratas y descuidos tipográficos. En cambio, las notas al margen aparecen en la edición de Wolfe sin numerar ni en el cuerpo del texto ni en el margen; además, muchas de ellas se eliminan o se abrevian.

19. En donde se habla también de la necesidad de la licitud, decencia y rectitud de lo que se consulta (*TC*, VIII); en realidad, todo este Discurso VIII parece ir contra los fines y medios inmorales.

(*TC*, VIII). Otro elemento particularmente significativo en este sentido es el añadido, a los consejos propuestos por Aristóteles y a los propuestos Furió Ceriol (Hacienda, Paz, Guerra, Provisiones, Leyes, Mercedes),[20] del consejo de la «censura» o las «costumbres», o un consejo de la religión o de la Santa Inquisición que regule ambas (censura y costumbres). De hecho, Filipe refiere que ha dedicado un entero tratado a este tema (*TC*, IV, 3). En un sentido modélicamente antimaquiavélico, Filipe llega a decir que los oráculos paganos se adaptaban mentirosamente a la utilidad del que se aconsejaba, y no eran sino «arte y cautela» del demonio (*TC*, XII, 20); y, en fin, quienes dicen a los príncipes que no están sujetos a las leyes (al margen se cita la famosa fórmula *princeps legibus solutus est*) y que pretenden para sí (Bartolomeu usa aquí las típicas fórmulas del derecho pontificio) la *plenitudo potestatis ex certa scientia et motu proprio*, éstos, continúa el texto:

> son enemigos capitales no solamente delos pueblos a quien con sus consejos perjudican, mas también de los príncipes, que sirven: porque siendo los príncipes un retracto de Dios en la tierra: a quien han de imitar en bondad, poder, y saber, les aconsejan que imiten al demonio, y sean sus ministros tiranizando los pueblos (*TC,* XII, 21)

Pero a pesar de estos alardes de ortodoxia católica y de sujeciones cristianas a la monarquía, ya desde el primer *discurso* (la obra se compone de 18), el aspecto confesional y religioso se combina con una concepción totalmente profana de los temas a tratar, sin que haya tampoco una aparente superación o síntesis final. Así, se define, por ejemplo, el consejo como «un buen aviso que toma el hombre sobre cosas dudosas», y entre sus fines está, y aquí ya se introduce un primer *locus* con ciertos ecos maquiavelianos, el que se «alcance buen suceso en las empresas», que «huya los inconvenientes: o alomenos, ya que los tales no se pueden evitar, halle modo con que dañen lo menos que se pudiere» (*TC*, II, 1).[21] He señalado en alguna ocasión que apelar a esta temible pareja de la prioridad del éxito, por un lado, y de la lógica del mal menor, por otro, lleva inevitablemente a separar el territorio de la política de sus frenos morales y jurídicos. De hecho, el maquiavelismo no parece ser otra cosa que asumir más o menos trágicamente este doble imperativo pragmático y los riesgos generados por el debilitamiento todos los amarres morales e iusnaturalísticos.

En esta misma línea, otra muestra de que no estamos ante un escritor antimaquiavélico ni contrarreformista al uso, lo hallamos en su descripción de las características que deben reunir los consejeros (en las que Filipe sigue en buena

20. Bartolomeu cita sólo seis de los siete consejos propuestos por Fadrique Furió Ceriol, omitiendo el de los Castigos. Es desde luego significativo que Ceriol no incluya un Consejo de la Inquisición, que llevaba funcionando en España desde 1483, mientras que Filipe en cambio insista en introducirlo.
21. Una idea, ésta de que nada hay sin inconvenientes, y de que de dos males el menos, que se ratifica en *TC*, XII, 17 y parece rectificarse en *TC*, XII, 25 (cfr. *Discursos*, I, 6).

medida a Furió Ceriol) las cuales de entrada nada tienen que ver con virtudes religiosas.[22]

Pero lo que nos interesa examinar aquí es el uso explícito e implícito de Maquiavelo por parte de Bartolomeu Filipe. La primera cita explícita del florentino aparece en el capítulo 16 del Discurso VI. Este Discurso se supone que trata sobre las «calidades que tienen que tener los consejeros». Y la cita de Maquiavelo se inscribe a su vez en el comentario sobre la opinión de Aristóteles al respecto. Lo que en concreto se cita de Maquiavelo es la crítica a la irresolución típica de las democracias o estados populares, su lentitud y vacilación para tomar decisiones, a no ser por necesidad. En rigor, Maquiavelo dirige su crítica a las repúblicas débiles en general, y no tanto a las democracias (cfr. *Discursos* I, 38 y también *Discursos* I, 1, 59, y II, 15). Por su parte, lo que Bartolomeu Filipe parece sugerir es que para Maquiavelo, y sobre todo para él mismo, los estados populares son repúblicas débiles por definición.

Dejando a un lado otras posibles alusiones implícitas[23] y de poca importancia, hay que llegar hasta el Discurso XII para hallar un uso implícito relevante de Maquiavelo, en un pasaje particularmente sensible del *Tratado del Consejo*. Se trata del problema de la separación de lo útil y lo honesto, que Bartolomeu Filipe aborda a partir de los argumentos de Cicerón y de Francesco Lottini,[24] y en relación con el célebre y equívoco lema de *salus publica suprema lex esto*. El portugués elabora aquí una argumentación con forma casi escolástica: en primer lugar, Cicerón no parece tener razón en ese afán de no separar lo honesto de lo útil, puesto que

> Quando se consulta sobre la conservación de la Rep. no se ha de tener cuenta si es honesto o no: sino pospuesto cualquier otro respeto se ha de seguir, lo que fuere útil. Los que defenden la magestad de sus reyes y señores no sufren que se diga que tal partido es ignominioso y no es honesto ni honroso para el rey: porque dizen que en ninguna determinación que el rey haga puede caber ignominia, o afruenta, ora pierda, ora gane, que todo es cosa de Reyes en quien no cabe ignominia ni afruenta… (*TC,* XII, 41)

Estas palabras son de hecho una paráfrasis de Maquiavelo, en concreto de *Discursos*, III, 41. En efecto, si vamos a la traducción española de Ottavanti[25], nos encontramos con los términos coincidentes de «ignominia», el verbo «determinar», «respecto», etc.; y el final del párrafo, en donde se pone como ejemplo el modo en como los franceses defienden a su rey, («ora pierda, ora gane, que todo es cosa de Reyes») es una frase literal de Maquiavelo, muy similar, aunque

22. El propio Bartolomeu nos habla en su prefacio de un tratado suyo titulado «de los consejos astutos y prudentes» que de haberse conservado nos libraría seguramente de muchas dudas que surgen a propósito del que aquí examinamos.
23. En *TC* XII, 18 parece aludirse a *Discursos*, I, 40. Un párrafo anterior (en *TC*, XII, 27) tiene cierta afinidad con un párrafo de *Discursos*, III, 9.
24. Francesco LOTTINI, *Avvedimenti civili*, Firenze, Bartolomeo Sermartelli, 1574, CCCLV.
25. *Los discursos de Nicolao Machiaueli Florentino sobre la primera decada de Tito Livio…*, Medina del Campo, Guillermo de Millis, 1555 [1552]. Todas las traducciones del texto de *Discursos* las tomo de Ottavanti.

no exacta, a la traducción de Ottavanti. Finalmente, la posición de Bartolomeu Filipe al respecto de esta temática es tratar de alcanzar una superación de la tesis maquiaveliana, excesivamente a favor de lo útil, estableciendo que, cuando la necesidad apremia puede omitirse en efecto lo honesto de acuerdo con «las leyes civiles», pero no «de acuerdo con las leyes naturales y divinas».[26]

En el Discurso XIII (que versa sobre el Consejo de Estado) es donde un mayor uso implícito y explícito encontramos de Maquiavelo. Una primera citación explícita (aunque no se cita el libro ni el capítulo) aparece ya en los primeros parágrafos (*TC*, XIII, 5), y se presenta como un argumento sensato al que adherirse. Se trata de la diferenciación entre leyes y ordenanzas y la necesidad de que ambas vayan variando y adaptándose a las circunstancias. La larga paráfrasis (de cuatro parágrafos de extensión) de Maquiavelo (*Discursos*, I, 18) nos demuestra dos cosas: primero, que Filipe ha leído a Maquiavelo con detenimiento e interés; segundo, se confirma que el texto de Maquiavelo que el portugués se trae entre manos es la traducción de Ottavanti, pues las coincidencias terminológicas de su paráfrasis serían de otro modo inexplicables. La argumentación es particularmente sensible por lo que puede sernos de cierto interés. Establecida la diferenciación entre leyes (leyes civiles y penales) y ordenanzas (leyes constitutivas referidas a la ordenación general de estado), Filipe introduce un ejemplo llamativo para ilustrar la dificultad existente a la hora de cambiar las ordenanzas, cambio que exige a veces el recurso a medios extraordinarios para hacerlo. Según el portugués, en efecto, «Moyses mato muchos hombres que por imbidia se oponían y no querian que las leyes y ordenanças que publicava fuesen adelante» (*TC*, XIII, 5-9). Pues bien, lo curioso es que el ejemplo de Moisés no está en el texto de Maquiavelo (*Discursos*, I, 18), sino en otro muy alejado (concretamente en *Discursos* III, 30), y en el que se afirma, en efecto, que todo el que lea «sensatamente la Biblia», entenderá por qué Moisés se vio forzado, para sacar adelante sus nuevas leyes y ordenamientos, a matar «*infinitos hombres*».

Vemos entonces que Filipe no sólo ha leído a Maquiavelo, sino que es capaz de introducir una cita dispersa de Maquiavelo (en *Discursos*, III, 30), para ilustrar la tesis del propio florentino (en *Discursos*, I, 18). Todo esto, a mi modo de ver, implica una lectura atenta y comprometida con el sentido del texto. De hecho, nuestra perplejidad va en aumento cuando continuamos leyendo el texto de Filipe, quien, a pesar de haber presentado sus honores al derecho natural, asume, con el Maquiavelo más escabroso, que existen casos en los que no se puede refrenar la malicia humana «sin desterrar, confiscar bienes, matar, y quemar, conviene aplicarles los ultimos remedios: como los medicos los aplican a las enfermedades que otro remedio no tienen» (*TC*, XIII, 8)[27].

26. En el siguiente capítulo (*TC*, XII, 42), Filipe expone un ejemplo en favor de lo honesto frente a lo útil (referido a Temístocles y Arístides), que hallamos en Plutarco y Cicerón, y también en Maquiavelo (en *Discursos* I, 59), aunque en éste tiene un sentido diferente y Filipe demuestra haber considerado otras fuentes.
27. Probablemente bajo el eco de *Discursos*, I, 26 (que se citará posteriormente), o quizá bajo la inspiración de otro pasaje de los *Discursos* referido a Moisés y que ilustra el caso de esos

Por otro lado, una de las conclusiones de toda esta argumentación que más interesan a Bartolomeu Filipe, y que se halla también en Maquiavelo, es la de que cuando una república tiene su materia demasiado corrompida, dada la dificultad existente en la renovación hacia la libertad, es necesario más bien reconducirla hacia un estado principesco (*TC*, XIII, 7); en efecto, la argumentación de Maquiavelo parece aquí concluir con la solución monárquica.

Prosigue Filipe su larga argumentación sobre las ordenanzas y leyes de las repúblicas, introduciendo nuevos motivos maquiavelianos, normalmente sin citar a su autor: así, por ejemplo, se nos dice (refiriendo la opinión de Séneca y Platón) que, cuando se cambian las ordenanzas, se

> deben poner el nombre de las antiguas a las modernas: porque comúnmente el pueblo se altera mas con el nombre de las cosas, que con ellas: por amor desto es necessario, que los que reforman ordenanzas antiguas guarden el nombre, la sombra y semejanzas de las viejas, para que el pueblo no sienta, que se han mudado (…) porque los hombres se cevan tanto de lo que veen, y parece, como de lo que es; y muchas vezes se mueven, mas, por lo que parece, que por lo que es (*TC,* XIII, 10)

Se trata, como es fácil de adivinar, de una clara cita de *Discursos* I, 25, en donde, siguiendo a Ottavanti, Bartolemeu Filipe vierte ese infinitivo *pascersi* por «cevarse». Y siguiendo casi al pie de la letra el siguiente capítulo de Maquiavelo (*Discursos*, I, 26), el portugués asume igualmente que cuando se trata de un «principado» nuevo, y cuyo fundamento, por tanto, «es flaco», no hay mejor remedio que «hacer todas las cosas de nuevo, gobernaciones con nuevos hombres, con hazer ricos los pobres, matando los grandes de la Rep. (…) demás desto ha de edificar nuevas ciudades, y deshacer algunas, de las que estavan hechas, mudar los moradores de un lugar a otro, y finalmente no dexar en aquella provincia cosa alguna, que no mude» (*TC*, XIII, 11)

Y, entre otras cosas, añade nuestro autor, con Maquiavelo, que esta manera es propia de los que tiranizan «por lo qual cualquiera hombre debe mas ayna querer bivir privado, que ser principe con destruir tantos hombres». Si bien habría que añadir que la reflexión de Maquiavelo concluye abriendo esta posibilidad, más bien que censurándola, como hemos visto con el caso de Moisés (*Discursos*, I, 26; II, 8)

No pretendo abusar del lector refiriendo aquí todas las alusiones explícitas e implícitas hechas a la obra de Maquiavelo. Me limitaré a señalar de modo muy sintético un grupo final de alusiones para pasar luego a las conclusiones de mi análisis.

Tras alguna referencia menor,[28] merece cierta consideración la crítica explícita de Filipe a la idea de Maquiavelo (en *Discursos*, III, 1) de que los cuerpos

---

pueblos que escapan de sus tierras y que «entran con violencia, en las provincias agenas y matan a los moradores, dellas poseen sus bienes, hacen un nuevo reyno, y mudan el nombre de la provincia, como hizo Moysen» (*Discursos*, II, 8).

28. Siguiendo *Discursos*¸ I, 33, se menciona por ejemplo a la idea de contemporizar los males que surgen en las repúblicas (*TC*, XIII, 12).

mixtos (*misticos*, dice el texto, en vez de *mistos*, como en Ottavanti) deben ser periódicamente reconducidos a sus principios. Según Filipe, más bien es necesario que todo se acomode al momento en que los cuerpos *mixticos* han alcanzado su máximo apogeo y salud (en *TC*, XIII, 13).

En *TC*, XIII, 18, se reproduce el *motto* maquiaveliano sobre la necesidad de mantener el erario rico y a los ciudadanos pobres (en *Discursos* I, 37).[29] Siguiendo a Maquiavelo, Filipe relaciona esta cuestión con el problema de los Gracos y la decadencia de la República romana. Asunto más sensible, en este mismo capítulo, se interpreta a Julio César como el tirano de Roma,[30] una idea que se repetirá varias veces más y que sostenía Maquiavelo en ese mismo capítulo de los *Discursos*

En *TC,* XV, 4, se insiste sobre la necesidad de tener a los pueblos ejercitados en las armas, y los males derivados del ocio y la pereza, «capitales enemigos de la Republica, que la asolan y destruyen» Se trata de un típico punto maquiaveliano que aparece en *Discursos*, I, 6 y en II, 25, o en *Historia de Florencia*, V, 1.

TC XVII, 1, versa sobre la ampliación de las repúblicas y comienza este Discurso con una alusión explícita a Maquiavelo, en concreto a *Discursos,* II, 4.[31] Se sigue prácticamente toda la argumentación de Maquiavelo y se acepta el modelo romano como el mejor método de ampliación territorial y política.

En *TC*, XVII, 5,[32] Bartolomeu Filipe recoge un tema del denostado *Discursos*, II, 2, en donde muchos antimaquiavelistas habían detectado una clara identificación entre libertad y paganismo, por un lado, y entre servidumbre y educación moderna, esto es, cristianismo, por el otro. Pero Filipe elude esta red de identificaciones, y utiliza los pasajes de Maquiavelo para argumentar en general sobre la prosperidad material de súbditos y estados. Aquí, lo que para Maquiavelo tiene que ver con seguridad en el goce de la propiedad privada, la libertad del poder arbitrario y la apertura política basada en el mérito (todo ello ofrece argumentos a favor de las repúblicas), Bartolomeu lo traduce en protección regia y moderación de tributos.

En *TC*, XVII, 6, se cita otro capítulo sensible de los *Discursos*: el II, 5.[33] De este controvertido texto donde Maquiavelo expone una aparente adhesión

29. Maquiavelo sostiene esto mismo en *Discursos* II 19 8; III 16 y III 25.
30. Sobre César como tirano, también *Discursos* I, 10 y en *TC*, XVI, 3. Además, en *TC*, XIII, 19, se vuelve a citar explícitamente *Discursos* I, 33, junto con el capítulo 14 del libro II de las *Istorie Fiorentine*. Se trata de un pasaje que Filipe dedica al riesgo de poder tiránico que ciertos ciudadanos adquieren en las repúblicas, a propósito de lo cual se presentan las figuras de Cósimo de Médicis y Julio César. Y en este mismo sentido se cita explícitamente *Discursos* I, 34 (Cfr. *TC*, XIII, 20).
31. La referencia que aparece en el margen (lib. I. cap. 24) es errónea. Además, en *TC* XVI, 3 se mencionan «los bandos» y la ley Agraria como causa de la destrucción de la república Romana (por lo que parece aludirse al ya citado *Discursos*, I, 37).
32. Hay un salto (posiblemente un error tipográfico), del parágrafo 1 al parágrafo 5.
33. Nuevamente la referencia de Bartolomeu es equivocada, pues se alude a *Discursos*, II, 8.

a la *aeternitas mundi*, así como la noción de secta y caducidad natural aplicadas al cristianismo, Bartolomeu se limita tomar la idea de la necesidad que tienen los cuerpos mixtos de purgarse y de evitar la superpoblación, sea mediante epidemias naturales o mediante calculadas invasiones y colonizaciones de otras tierras

En *TC* XVIII, 2-3, nos encontramos con una larga paráfrasis de *Discursos*, I, 16. La cuestión gira en torno a la imposibilidad de convertir un estado acostumbrado al sometimiento en república libre. Nuevamente, por tanto, se imprime un sesgo monárquico en la argumentación maquiaveliana, aunque también aquí César es descrito como un usurpador del Imperio.

III

Hasta aquí la telegráfica muestra de alusiones que Bartolomeu Filipe hace de los *Discursos*. Podríamos referir otras posibles referencias,[34] pero no modificarían mucho el cuadro general que he presentado. Permítaseme ahora ofrecer ciertas consideraciones finales que pueden hacerse al respecto de lo dicho.

Bartolomeu Filipe acoge en su *Tractado del consejo* un buen número de argumentos y discusiones de la traducción de Ottavanti de los *Discursos* de Maquiavelo. En total yo he enumerado 9 alusiones explícitas y he detectado al menos otras 9 implícitas referidas a diferentes capítulos de los *Discursos* (también he encontrado otras 7 alusiones dudosas de Maquiavelo). No me cabe la menor duda de que habrá otras que a mí se me han escapado. En total, se alude al menos a 14 capítulos diferentes de los *Discursos* y a un capítulo de la *Historia de Florencia*. Hay que añadir que Filipe se enfrenta a los *Discursos* con la triple actitud típica de las lecturas de las *auctoritates*: adhesión, asimilación y contraste (explícito, al menos, en varias ocasiones). Fundamentalmente se trata de una absorción y utilización de materiales e ideas en un sentido más o menos ajeno al autor, pero en general sin carácter polémico. De hecho, en ningún caso Filipe crítica a Maquiavelo desde una óptica cristiana o moral. Por todo ello, cabe concluir, en mi opinión, que estamos ante una excepción[35] del pensamiento político de la Península, y no creo exagerar si digo que el *Tractado del Consejo* es el escrito político en español del periodo con mayor adhesión y utilización de los *Discursos* de Maquiavelo.

34. Por ejemplo, en *TC*, XVIII 4 y 16 se habla de la *anacyclosis*, citándose a Bartolomeu Cavalcanti, Polibio, Platón y Aristóteles. Es probable que esta argumentación tome algunas ideas de *Discursos* I, 2. También en referencia a la historia natural (en *TC*, XVIII, 14), la frase «las revoluciones de los cielos no dexan permanecer cosa alguna», parece ser una noción de inspiración maquiaveliana (*Discursos*, I, 6 y III, 1).
35. Otra excepción singular es seguramente *El concejo y consejeros del príncipe* de Furió Ceriol, obra, por lo demás, en la que se inspira Bartolomeu Filipe en gran medida. Otra coincidencia es precisamente la deuda de Furió con las ideas de Maquiavelo (cfr. Ronald W. TRUMAN, *Spanish treatises on Government, op. cit.*, p. 103 y s.).

* * *

Naturalmente el portugués toma de Maquiavelo únicamente aquello que interesa a su perspectiva y su discurso. En principio, este interés se centra en analizar la institución del consejo y los consejeros, teniendo siempre a la vista un estado ya consolidado, de carácter monárquico e imperial y que tiene como objetivos conservar sus dominios o ampliarlos. Más importante, está la problemática concreta en torno a la sucesión del Reino de Portugal y su reorganización política y económica. Respecto a su lectura de los *Discursos*, lo que Filipe nos presenta es un Maquiavelo apropiado y utilizable para la causa monárquica e imperial, al tiempo que sinodial y respetuosa con las estructuras sociales y políticas de los territorios sobre las que se asienta. No queda claro hasta qué punto Filipe quiso aclarar o fue consciente de las tensiones del *Tractado del Consejo*. Por un lado, resulta llamativa la insistencia en el carácter tiránico del gobierno de Julio César así como la necesidad de que el príncipe se someta a las leyes; al tiempo, sin embargo, se acepta el recurso a los medios extraordinarios en caso de grave necesidad (como muestra enfáticamente el caso mencionado de Moisés) y el uso de los «medios extraordinarios». Además, su declaración, por ejemplo, sobre la importancia del «buen suceso en las empresas», y de la lógica del mal menor (*TC*, II, 1), lo sitúa en una razón de estado muy poco boteriana y cristiana. Es así que, desde este punto de vista, no parece del todo exacta la idea de Barbosa Machado, según la cual su filosofía moral y política estuvo regulada más bien por los dictámenes del Evangelio que por los aforismos de Tácito.[36] Las citas referidas a Moisés y a la necesidad de recurrir a la fuerza y a las medidas extraordinarias para cambiar las ordenanzas (*TC*, XIII, 5-9) no parecen tan cristianas ni tan asépticas, como las interpreta Albuquerque en su valioso libro[37] sobre el maquiavelismo portugués. En todo caso, creo que el tratado revela un escaso empeño teórico (y aquí es difícil también afirmar algo tajantemente sin saber nada de esos 40 tratados sobre las repúblicas en romance que el autor afirmaba haber compuesto). Bartolomeu Filipe no parece disponer de una teoría más o menos articulada del poder político, ni una dilucidación de las formas de estado y las estructuras sociales sobre los que ésas se fundan; ni una disquisición sobre la naturaleza de la historia, la antropología política, o sobre la dimensión política y socio-educativa de la religión. Permítanme decir que creo que todo esto sí se halla a su modo presente en Maquiavelo, al menos en cierta medida. Por otro lado, el texto del portugués encauza con mucho más rigor las cuestiones de derecho político (como la diferencia entre ordenanzas y leyes, abordado en el Discurso XIII), donde además el portugués desarrolla las tesis maquiavelianas con más interés y detenimiento. Junto a

36. Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, *op. cit.* I, p. 461.
37. Martim de Albuquerque, *A sobra de Maquiavelo e a Etica tradicional portuguesa*, Lisboa: Inst. Histórico, 1974, p. 227. Idea que vuelve a ratificar, con alguna hesitación, en otra obra del mismo año: *A consciência nacional portuguesa: ensaio de história das ideias políticas*, Lisboa, [s.n.], 1974, p. 181-182.

éstas, la temática del libro mejor elaborada resulta la cuestión del cambio de los gobiernos y los dominios, problemática en la que se encuadra la cuestión de la sucesión del Reino de Portugal y que desarrolla en el Discurso XVIII, con el que se cierra el libro.

* * *

El interrogante que nos interesa es por qué Bartolomeu Filipe cita a Maquiavelo y lo utiliza con tanta profusión y, en definitiva, qué explicación tiene este anómalo diálogo con el florentino. Y además, una cuestión incidental, ¿cómo pudo su texto superar la vigilancia de la censura? Como hemos visto, el *Tractado del Consejo* alude y cita algunos de los capítulos más sensibles de los *Discursos*, y parece difícil imaginar que la carga polémica y anticristiana de Maquiavelo le pasara desapercibida a un jurista y erudito en cuestiones teológicas y políticas. De hecho, resulta casi imposible pensar que el portugués desconociera las prohibiciones que pesaban sobre Maquiavelo por parte de la autoridades eclesiásticas: que no supiera que su nombre estaba ya en los tres índices (romano, español y en el portugués); y, en fin, que ignorara la acusación sobre el carácter inmoral y anticristiano de sus doctrinas. Entre sus acusadores[38] estaba Jerónimo Osorio (profesor como el propio Filipe, en Coimbra), autor pionero en denunciar la crítica de Maquiavelo a la Iglesia y a los valores cristianos en ese texto bien conocido y difundido que fue el *De nobilitate Christiana*[39](1542). Bartolomeu Filipe podría perfectamente haber aludido a Maquiavelo sin citarlo, o podría haber usado otros autores para expresar ideas semejantes. En este sentido, creo que sólo cabe pensar que fuera como fuese Filipe estaba expresamente interesado en citar y usar pródigamente a Maquiavelo, consiguiendo además el *nihil obstat* de la Inquisición portuguesa.

Pero antes de ensayar una explicación a este extraño interés, deseo dilucidar la segunda cuestión, sin duda, más sencilla, esto es, por qué los censores portugueses aprobaron un texto tan aparentemente «reprobable». La cuestión se explica si tenemos en cuenta que Bartolomeu Filipe se movía en el ámbito de Cristóbal de Moura[40] y del grupo que respaldaba la sucesión del Reino de Portugal a favor de Felipe II. En efecto, el portugués defendió al parecer, y en

38. También el Cardenal Reginald Pole (cuya *Apologia ad Carolum quintum*, cita el propio Filipe en *TC*, XVI, 2).
39. Gran parte del tercer libro del *De nobilitate christiana* consiste en una crítica a Maquiavelo, *scriptor «impurus... atque nefarius»*. La primera edición data de 1542, la segunda de 1552. Por su parte, Ambrogio Caterino Politi publica su capítulo contra antimaquiavelo (*Quam execrandi Machiavelli Discursus et Institutio sui Principis*) en 1552. Sobre ambos y sobre la crítica que dirigen a Maquiavelo, cfr. Anglo SIDNEY, *Machiavelli. The First Century*, *op. cit.*, p. 143-171.
40. Veríssimo lo define como uno de los «celosos adeptos a la política de Cristobal de Moura, prestando servicios, en 1580, a la causa filipina (Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO, *Portugueses no Estudo de Salamanca (1250-1550)*, *op. cit.*, p. 285).

abierta polémica contra las reivindicaciones de los otros pretendientes, la legítima sucesión, conforme «a justicia y derecho», de Felipe II. Sin embargo, Bartolomeu nos aclara también que para evitar suspicacias, no quiso ponerlas por escrito hasta que no se consumó la sucesión.[41] Ahora bien, sabemos perfectamente del empeño de Felipe II y de su hombre en Portugal, Cristóbal de Moura, por ganar la batalla ideológica en la cuestión sucesoria, batalla que dependía precisamente del apoyo público que pudieran prestar las autoridades jurídicas portuguesas. Batalla ineludible y en la que no faltó la promesa de compensaciones económicas y académicas (de hecho, gran parte de la correspondencia entre ambos, Cristóbal de Moura y Felipe II, versa precisamente sobre los empeños del primero por ganar adeptos entre los juristas portugueses a la causa filipina).[42] En este sentido, es muy posible que Bartolomeu Filipe obtuviera, a cambio de sus apoyos a la sucesión de Felipe II (apoyos que tenían sin duda un precio social en el ambiente anticastellano del momento) algún tipo de compensación.[43]

Como acabamos de señalar, era en cualquier caso urgente contrarrestar el anticastellanismo portugués, muy extendido en ambientes populares,[44] y en

41. Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO (en «Fontes de Direito para a história da Sucessão de Portugal», *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. XXXV, 1959, p. 143) considera que probablemente sea Bartolomeu Filipe el letrado y autor del escrito que se señala en unas palabras de la correspondencia entre Felipe II y Cristobal de Moura: «Demas de los papeles que aquel letrado portugués ha dado sobre lo de la herencia de los bienes del Rey mi sobrino, ha escripto contra el derecho de D. Antonio; y porque en el papel que va con esta veréis lo que pregunta sobre lo que toca al Duque de Berganza, holgaré de entender vuestro parecer en ello» (carta de Felipe II a C. de Moura, 16 de febrero de 1579 en el Pardo, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid: Viuda de Calero, 1842-1883, vol. VI, p. 133). Pero esta afirmación no se compadece con lo que el propio Bartolomeu afirma, esto es, que ocultó sus preferencias antes de la sucesión efectiva para que nadie sospechara «que yo hazia esto por amor de algun interesse que se me auia prometido», y que, en fin, debido a ello, luego necesitó «probar por testigos de mucho crédito y autoridad» su apoyo a la causa filipina (*TC*, III, 2).
42. Baste a este respecto un botón de muestra: «…y el tener prendados por mi parte tan buenos letrados, no hay duda sino que ha sido de mucha importancia; y así convendrá irlos conservando en mi devoción y asegurándoles á todos la memoria que se tendrá á su tiempo y ocasión de lo que les tocare.» (carta de Felipe II a C. de Moura, 26 de enero de 1579, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, *op. cit.*, vol. VI, p. 78). Martim de ALBUQUERQUE habla de la «enorme actividad corruptora de los agentes de Castilla» (*A consciência nacional portuguesa*, *op. cit.*, p. 233). Habría que añadir, sin embargo, que esta «actividad corruptora» fue compartida por otros pretendientes al trono (cfr. Alfonso DANVILA, *Don Cristobal de Moura, Primer Marqués de Castel Rodrigo (1538-1613)*, Madrid: Est. tip. de Fortanet, 1900, p. 368 y s.
43. En concreto, se nos ocurre obviamente la pensión de 100.000 reales para publicar sus obras, que al cabo, quizá por las dificultades de su enrevesada caligrafía u otros imprevistos, no fueron editadas (cfr. Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO, «Fontes de Direito para a história da Sucessão de Portugal», *op. cit.*, p. 143). En este sentido, es quizá relevante el hecho de que la financiación de la publicación de sus obras fuera impugnada por la propia Universidad (cfr. Francisco LEITÃO FERREIRA, *Alphabeto dos lentes da insigne Universidade de Coimbra desde 1537 em diante*, Coimbra: Univ. Coimbra, 1937, p. 267).
44. Cfr. Martim de ALBUQUERQUE, *A consciência nacional portuguesa, op. cit.*, p. 232 y s.

otros más elitistas como el de la Universidad de Coimbra.[45] Ahora bien, en este contexto ¿quién podía poner reparos a un libro de un jurista que apoyaba públicamente y por escrito el derecho legítimo de Felipe II (dirigido además al futuro Virrey de España, es decir, al Duque de Austria y Cardenal Alberto de Habsburgo) y en cuya última página se anunciaba además, por parte del autor, un *Tratado sobre la sucesión del rey de Portugal*[46] presuntamente ya compuesto? Por lo demás, obviamente el propio tribunal encargado de examinar el libro y el Inquisidor General (Jorge d'Almeyda) pertenecían también al círculo profilipino de Cristóbal de Moura, por lo que es natural que los intereses políticos prevalecieran sobre cualquier otra consideración doctrinal.

Todo lo cual sigue sin explicar la principal la cuestión, esto es, qué interés podía tener Bartolomeu en citar a Maquiavelo como fuente de autoridad. Creo que aquí se debe partir del hecho de que el diálogo con Maquiavelo por parte de Bartolomeu es auténtico y no meramente retórico o estratégico, y que tiene que ver con aperturas conceptuales y doctrinales que el portugués cree encontrar en Maquiavelo. Ahora bien, como decíamos antes, este diálogo se podría haber mantenido guardando ciertas formas, esto es, sin citar su nombre, o señalando también los riesgos y excesos de sus doctrinas ¿Por qué el portugués no hizo nada de esto? Podríamos pensar que tal vez Bartolomeu Filipe creyera que hacía algo del agrado del círculo de Alberto de Austria o de Felipe II. Al fin y al cabo los *Discursos* de Ottavanti habían sido dedicados al Rey con protección explícita de Carlos V. Con todo, dudo mucho de que alguien pudiera pensar que en 1583 el círculo de Felipe II viera con agrado un uso público y neutral del nombre de Maquiavelo (a lo que habría que añadir la importancia inspiradora de Furió Ceriol, otro autor polémico y altamente sospechoso en España).

En realidad, creo que el diálogo público y explícito de Bartolomeu Filipe con Maquiavelo debe explicarse, en efecto, como una anomalía al cuadro general que diseñábamos al principio de este escrito. Anomalía asociada probablemente al desprecio o el deseo de revancha ante ese sistema de censura inquisitorial que le obligó, «a edad de sessenta años», cito sus palabras, «me desterrar de mi patria y naturaleza». Viaje postrero e inútil del portugués a Madrid, pues como él mismo añade, el Consejo Real «no me lo concedio». Desconozco y considero inútil especular sobre el alcance de esta «revancha» o desprecio de la censura inquisitorial, mas, dado el contexto en el que éste se expresó, resulta inevitable sospechar que sólo fue posible gracias a la coyuntura excepcional que acabamos de señalar. Lo que parece obvio es que el deseo de demostrar su desdén (o quizá su desprecio) debió de pesar más en la cabeza del portugués que cualquier escrúpulo de naturaleza doctrinal.

45. Sobre la fuerza, quizá algo mitificada, del anti-castellanismo en Coimbra y la posterior represión académica y penal de Felipe II, cfr. Mário BRANDÃO y M. LOPES D'ALMEIDA, *Universidade de Coimbra: Esbôço da sua história*, 2 vols., Coimbra: Univ. de Coimbra, 1937, vol. II, p. 3-4.
46. Ni este ni ningún otro escrito aparece en la relación de obras sobre la sucesión ofrecida por Alfonso Danvila, aunque en ella se mencionan algunos escritos portugueses favorables a la causa filipina de paternidad desconocida (cfr. Alfonso DANVILA, *Don Cristobal de Moura, op. cit.*, p. 869-874.